

# Uma introdução ao *shabbat* a partir da nova história política

An introduction to *shabbat* from new political history

Fábio Py Murta de Almeida\*

## Resumo

O objetivo do texto é discutir as experiências sociais e literárias projetadas pelo judaísmo decorrentes da influência do exílio Neobabilônico, percebendo como as diferentes comunidades judaicas exiladas entre 587-540 AEC encararam a vida sob o condicionamento desse império. A proposta que existe a partir da literatura da Bíblia hebraica é de uma sociedade que produz uma inovação no calendário, denominada de *shabbat* (o sábado). A indagação pontuada aqui quer perceber como esse fenômeno político-literário foi produzido no âmago da sociedade e da política do Oriente Antigo Próximo na cultura Neobabilônica.

Palavras-chaves: *Shabbat*; história; história bíblica; babilônia e nova historia política.

## Abstract

The aim of the text is to discuss the social and literary experiences designed by Judaism that arise from the influence of Neo-Babylonian exile, by realizing how different Jewish communities in exile between 587-540 BCE faced life under the conditioning of that empire. The proposal derived from the literature about the Hebrew Bible is that of a society that produces an innovation in the calendar, called Shabbat (the Sabbath). The quest punctuated here wants to understand how this political-literary phenomenon was produced at the core of Ancient Near East society and politics in the Neo-Babylonian culture.

Keywords: *Shabbat*; history; biblical history; Babylonian and new political history.

---

## Introdução

Com este texto, pretende-se promover o rascunho de uma introdução à Sagrada Escritura partindo-se do diálogo entre a política e os trabalhos da exegese bíblica. Busca-se este diálogo na temática bíblica, que pode ser estrategicamente ‘iluminado’ a partir das novas metodologias das ciências históricas, mas, especificamente, visa-se promover a aproximação dos enredos bíblicos pela *Nova História Política* de René Remond (2005, p. 32-89) e de Jacques Julliard (1976, p. 181-193), autores que relacionam História Política a

---

\* Doutorando em Teologia (história da igreja) pela PUC-RJ, com estágio sanduíche no *Ecole des Hautes Études em Sciences Sociales* (EHESS-Paris). Professor auxiliar de História e de Metodologia da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT). Pesquisador do grupo Núcleo de Estudos dos Protestantismos e de suas Teologias (NEPROTES-UFJF), do grupo Religião e Mística (UEPA) e do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP). E-mail: [pymurta@gmail.com](mailto:pymurta@gmail.com)

novos autores políticos, como de grupos sociais que não são lideranças. Se na antiga História Política a tônica eram reis, governantes e aristocracias, na Nova História Política outros grupos podem ser avistados pela ótica da interdisciplinaridade. Assim, para tratar o *shabbat* na sociedade bíblica, inicialmente será discutida uma tipologia de como o tema foi tratado até hoje, ao lado da questão da interdição do tempo de trabalho desde a antiguidade até a sociedade bíblica.

Passa-se, então, ao *status questiones* do *shabbat* no contexto das pesquisas e pesquisadores.

### **1. O ‘estado da questão’ do *shabbat*: da história antiga a exegese bíblica**

Como dito, a importância do texto revela-se na busca por situar detalhes do tema *shabbat* de forma interdisciplinar, como impõe a História Política de René Rémond alicerçada nos *Annales*.<sup>1</sup> Para uma explicação inicial, o *shabbat* seria uma separação de um dia no calendário judaico nos tempos Neobabilônicos. Tendo isto em vista, devem-se estudar as questões sobre os tempos do império, priorizando elucidar elementos sobre o ritmo de trabalho e as questões dos serviços que eram compostos no contato Judá - Babilônia.

Ciro Cardoso (2003, p. 16-67), quando introduz a questão do trabalho compulsório na Antiguidade, aponta as formas de trabalho e os tipos de trabalhadores durante o Império Neobabilônico. Seu esforço intelectual ajuda no trato dos textos e discursos produzidos pelos grupos sociais como agentes ideológicos na produção da literatura e da política do império. Outro teórico da temática babilônica é Marcelo Rede (2006, p. 28-40), que aponta que o calendário Neobabilônico é fruto do formato das famílias, do patrimônio e do ritmo da vida do império. Por outro lado, é Kátia Pozzer (2007, p. 1-12) quem informa sobre o ambiente Neobabilônico, ao apresentar elementos do ritmo de vida babilônica do I milênio AEC. Ela trata da utilização de calendários pela sociedade babilônica no primeiro milênio AEC, indicando as relações de poder existentes nesta sociedade. Esse trabalho torna-se fundamental para constituir a História Política contida na dinâmica social que produz os discursos no Império Neobabilônico.<sup>2</sup>

Deixando um pouco os estudiosos da antiguidade, passa-se aos pesquisadores bíblicos, começando por Norbert Lohfink, o primeiro estudioso

após a Segunda Guerra, que percebe o *shabbat* como uma construção da sociedade bíblica nos tempos do Império Neobabilônico (Lohfink, 1965, p. 17-32). Por sua indicação, é que se discutirá politicamente a ação do *shabbat* (a “memória”/“amnésia” do *shabbat* – Pollack, 1998, p. 61-89) no Império Neobabilônico, relacionando os signos textuais com a lingüística (Falcon, 1997, p. 61-89), perguntando “o que revelam, ou que lhes traem, involuntariamente, as atividades que os produziram”<sup>3</sup> na antiguidade. A partir da aproximação dos historiadores (com pontos da lingüística), percebe-se a relação do discurso do Império Neobabilônico do “como” e do “por que” com a produção dos exilados judaítas do Levante Sul. Em cima disso, deseja-se entender as relações e as aproximações dos textos do *shabbat* das comunidades exiladas de judaítas no Levante Sul com os textos do ritmo de vida Neobabilônico, que trazem o termo *shabattu*.

E, por fim, chega-se ao último grupo de pesquisa que ajuda esse quadro teórico-metodológico, formado por pesquisadores que discutem os textos do *shabbat*: os estudiosos que desenvolvem a escrita da História de Israel a partir da cultura material, formulando-se, assim, uma “história-total” de Israel<sup>4</sup>. Frank Crusemann (2003, p. 31-64) produz uma interpretação histórico-social dos blocos legais da Bíblia hebraica, escrevendo que os destinatários desses textos tinham na sua morada filhos, filhas, estrangeiros, bois, jumentos e animais de porte (Crusemann, 1995, p. 42-49).<sup>5</sup> Para eles, assegurar um “dia de descanso” garantia que todos esses grupos que viviam no interior da sua propriedade livre pudessem separar o dia de ócio, uma construção política apenas possível nesse tempo, pois no Império Babilônico já existia a indicação de tempos de paralisação do trabalho (Cardoso, 2003, p. 16-67). Junto a Frank Crusemann, o estudioso Rainer Kessler (2010, p. 32-38) traça elementos sociais como matriz dos fragmentos bíblicos. Kessler não se posiciona diretamente sobre o *shabbat*; apenas pontua sua relação social com o exílio babilônico e é por sua abordagem que se pretende promover uma aproximação da produção discursiva, fruto de uma dinâmica político-social no Oriente Antigo Próximo, sob o prisma de novos grupos políticos sociais no pré-exílio babilônico. Grupos alternativos, que não eram os dirigentes, mas ajudavam a comandar a região, como destaca os novos autores sociais da Nova História Política.<sup>6</sup>

Passa-se agora a dizer pontualmente o que foi o *shabbat* e suas implicações políticas e sociais em Judá.

## 2. Mas o que é o *shabbat* no judaísmo antigo?

Com este trabalho, pretende-se o estudo do recorte do período do exílio Neobabilônico entre 587-540 AEC no judaísmo. Nele, focar-se-á a produção literária das comunidades no exílio que seriam, por exemplo, os fragmentos da Bíblia hebraica referentes a Gênesis 1,1-2,4a, Êxodo 20,8-11, Deuteronômio 5,12-15 e Jeremias 17,21-22. Estes são fragmentos diferenciados, pois, entre as comunidades do Oriente Antigo Próximo, é neles que surge pela primeira vez a questão do *shabbat*, ou seja, “um dia de descanso” no calendário semanal. Trata-se de algo tão significativo que passa a impregnar a leitura posterior farisaico-cristã no I século da Era Comum (EC), levando o movimento cristão a adotar o descanso semanal como dia de “parar o serviço”, incrementado com a ida ao Templo de Jerusalém.

Portanto, no cristianismo, o *shabbat* já se enquadra como um elemento relacionado ao poder simbólico (Bordieu, 2001, p. 11-24) das comunidades judaico-cristãs. De qualquer forma, pretende-se dimensionar o tema junto ao *local político*<sup>7</sup> judaíta, construtor do *shabbat* - prática política. Busca-se tratar diretamente do surgimento político-social do *shabbat* (do “dia do descanso” – Crusemann, 1995, p. 46-50) no contexto do Levante Sul e do império Neobabilônico, a partir da idade do Ferro II A (Finkelstein e Silberman, 2003, p. 125-128). Como disse, a pauta deste trabalho localiza-se no surgimento de uma inovação política chamada *shabbat*, por isso, pergunta-se: o que seria o *shabbat*?

### 2.1. O que é o *shabbat* na pesquisa da Bíblia hebraica?

Sobre o *shabbat*, a pesquisa sociológica da Bíblia hebraica (Schwantes, 2008, p. 65-69) não oferece muita resistência ao indicá-lo como “um dia de descanso” mediante ao calendário semanal. Com ele, o calendário judaico, durante o exílio nas comunidades do Levante Sul, seria composto da seguinte maneira: inicialmente, cumprir-se-ia a cadência de seis dias de trabalho, e o sétimo dia (o *shabbat*) serviria para o descanso dos trabalhadores. Contudo, compreende-se que o *shabbat* teria tido maiores repercussões sociais como “dia do descanso” a partir da época do Segundo Templo (515 AEC – 70 EC), usufruto de uma tradição sacerdotal da sociedade bíblica (Ska, 2003, p. 122-126).

Mesmo que a relação do Segundo Templo com o *shabbat* seja algo “inegável”, como escreve Norbert Lohfink (1965, p.17-23), ele mesmo, não refuta

a influência babilônica sobre tais discursos. Como escreve, a terminologia *shabbat* tem paralelos com o termo *shabattu* neobabilônico, entendido como um dia do calendário que marcava a metade do mês babilônico: o décimo quinto dia do mês babilônico. Assim, o significado do acádico *shabattu* é “duas vezes sete”, indicando o dia da lua cheia para os babilônios (Vaux, 2007, p. 512-515 e Prichard, 1969, p. 234-245).

Na cultura babilônica, a Tabela IV cuneiforme apresenta o *shabattu* como equivalente de *nuh libbi*: “dia de descanso do coração” (Prichard, 1969, p. 234-245). Dentro do calendário, isso significaria algo como um mês entre o mês de *Elul* e o mês de *Marchesvan*, se mencionava os dias entre estes meses, que seriam: sete, quatorze, vinte e um ou múltiplos de sete como dias onde os reis, os magos e os médicos deveriam abstrair-se de certas práticas. Dessa forma, o termo deve ter influenciado a terminologia *shabbat*<sup>8</sup>, algo que, na referência ampliada de política de René Rémond (2005, p. 30), seria um limite da ação política de um grupo explorado, pela simples utilização do termo – *shabbat*. Cabe aqui explicar mais atentamente a questão sacerdotal dos textos, a respeito do foco dos pesquisadores bíblicos. Primeiro, quando é feita uma referência ao termo *sacerdotal* na Bíblia hebraica, considera-se uma terminologia específica da pesquisa da literatura bíblica. Esta nomenclatura surgiu junto à “teoria das quatro fontes”, que busca explicar a origem da *Torah*, formada pelo conjunto dos cinco livros: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio – pesquisa organizada pelo orientalista prussiano Julius Wellhausen (1957, p. 123-245).

Julius Wellhausen assume que a *Torah* era formada por quatro estratos-fontes que formariam os seis primeiros livros da Bíblia. A primeira fonte seria a Javista, relacionada ao nome Yahweh (fonte J), criada entre os séculos século IX e VIII AEC, no Reino de Sul (Judá); a segunda seria a fonte Eloísta, relacionada ao nome do divino *Elohim*, datada no século VII AEC produzida no Reino Norte. A terceira fonte é chamada de Deuteronomista, por isso fonte D, que seria, no cânone, a essência de Deuteronômio (isto é, Deuteronômio 12-26), concebida na reforma de Josias, no Reino do Sul (Judá), por volta de 622 AEC. E, por fim, a última fonte, chamada de fonte Sacerdotal, ou melhor, *Priestercodex*: a fonte P, produzida no século V AEC, provavelmente no exílio babilônico. Estas seriam as quatro fontes, que geraram o início da Bíblia hebraica, conforme Julius Wellhausen (1957, p. 123-245).

Neste caso, tratando especificamente da fonte P<sup>9</sup>, é claro que a teoria das quatro fontes foi submetida à discussão após o trabalho de Julius Welhausen. Percebeu-se que a fonte P não seria dos tempos babilônicos, mas se relacionaria com o ambiente persa e com a reconstrução do Templo de Jerusalém. Por isso, foi dito anteriormente que esta fonte busca organizar o mundo, algo compreendido pela leitura de Mircea Eliade com a cosmogonia de abertura da Bíblia hebraica. Nela, apresenta-se a dimensão do sétimo dia, o *shabbat* (sábado). Na época persa, tal indicação de descanso seria uma articulação da cosmovisão sacerdotal, a qual entende que *Yahweh* inaugura o cosmos parando o sétimo dia para o descanso do seu ato criativo (vide Gênesis 1,1-2a). Assim, na visão dos sacerdotes do Segundo Templo, como *Yahweh* “parou” no “sétimo dia” (o *shabbat*), é importante que a sociedade de *Yehud* (Kessler, 2010, p. 138-192) também o “separe” como dia de peregrinação ao Templo de Jerusalém.

Pensa-se que, por conta das questões do assentamento da cultura local moldada pelos grupos no Levante Sul, houve necessidade de colocar o sétimo dia como dia de descanso e de culto a *Yahweh*, pois, simultaneamente, construíram-se ações litúrgicas para a inauguração do Templo de Jerusalém na época persa (com a cosmogonia de Genesis 1,1-2a), e também foram construídas leis e parêneses que circulam a partir da chegada da *golah*<sup>10</sup> no Levante Sul, no século VI AEC. Para este caso, considera-se o texto de Êxodo 35, 2-3, que busca fixar na sociedade o *shabbat* diante do cotidiano da vida da população de *Yehud* - não permitindo o fogo nas casas para assar as comidas e dos sacrifícios, como foi descrito abaixo:

Durante seis dias far-se-á o trabalho, mas o sétimo dia (*shabbat*) será para vós um dia santo, um repouso completo consagrado a *Yahweh*. Todo aquele que trabalhar será punido com a morte. No dia de sábado não acendereis fogo em nenhuma de vossas casas.

Norbert Lohfink (1965, p. 13-28) e Frank Crusemann (2003, p. 338-356) indicam que na volta dos exilados da Babilônia, ou melhor, durante a influência persa na Palestina, regulamentou-se a inovação do *shabbat* como dia sagrado, esfera nitidamente relacionada à vida religiosa na província de *Yehud*. Nesse tempo é que o *shabbat* passara a ser um dia completamente vinculado ao Templo e à Jerusalém, respondendo a sua produção simbólica (Bordieu, 2001, p. 61-75). Por isso, tem-se a impressão de que o *shabbat* sempre foi um elemento do culto, vinculado aos sacrifícios e às festas.

## 2.2. O desenvolvimento do *shabbat* e suas raízes políticas judaítas

Entende-se no *devir* histórico que a origem da interdição de “um dia” deve ter sido iniciada na fixação da monarquia sendo reconhecida posteriormente na época do Segundo Templo em *Yehud*, passando, assim, por um processo de enriquecimento até se estabilizar junto à leitura sacerdotal do Segundo Templo (Reimer e Reimer, 1999, p. 38-65). Dessa forma, a origem do *shabbat* ocorreu antes do exílio babilônico e foi rascunhado nos textos, como de Êxodo 34,21, quando se utiliza, não propriamente o termo *shabbat*, mas a sua raiz: o *shabat*, verbo que deve ter dado origem à terminologia do sábado, descrito no texto a seguir: “Seis dias trabalharás, mas ao sétimo dia descansarás (*shabat*), Na armadura e na colheita descansarás (*shabat*)”.

Por meio de Martin Noth (1948, p. 18-39) percebe-se a indicação acima de Êxodo 34,21 “*introduzida na vida dos camponeses já há muito assentados na terra do cultivo*”. Tendo como base esse fragmento – que deu origem ao *shabbat* –, compreendemos que sua descrição vai ao encontro da vida profana (Eliade, 2001, p. 45-49). Reforçando essa ideia, alguns autores (Crusemann, 2003, p. 338-423; Almeida, 2007, p. 112-118) indicam a relação do verbo “descansar” (*shabat*) com o termo *shabbat*, substantivo que significa “o dia de descanso”. A esse respeito, pontuando sobre o vínculo do “dia do descanso” (o *shabbat* de Deuteronômio 5,12-15) e a vida camponesa no Levante Sul, os pesquisadores Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer escrevem:

a novidade é o uso do substantivo ‘shabbat’ como termo técnico para designar o dia de descanso dentro de um ritmo de sete dias. Antes usava o verbo ‘shabat’ no sentido de ‘fazer uma pausa’ (...) Podemos tomar como certo o significado de ‘manter algo como separado’, como ‘algo especialmente’. A nosso ver, porém, não se pressupõe aqui qualquer ação cultural ou um ritual religioso especial para celebrar esta santificação. Aqui, santificar o sétimo dia implica simplesmente não fazer nada. Desse ‘não fazer nada’, como descanso o trabalho servil na roça, deve participar todo grupo que compõe a casa (Reimer e Reimer, 1999, p. 43)

Segue-se a descrição do casal de pesquisadores, ampliando o vínculo da literatura de Deuteronômio 5,12-15 com a sociedade judaíta, ajustando, assim, a diferença do *shabat* (*šābāt*) para o *shabbat* (*šābbāt*) seria:

Em Deuteronômio, o termo usado para o sábado é diferente do apresentado até então no Antigo Testamento. Antes, usava-se *šābāt*, e passa-se a usar *šābbāt*. A diferença é de um *dagesh*. Esta alteração especifica o dia a se “interditar”, nas legislações do

Antigo Testamento. O “dia guardado” para o “descanso” é o dia separado para “não trabalhar”. Uma solução em conjunto dos anciãos e dos sacerdotes que era inovadora, pois ratifica para o povo bíblico a radicalização do descanso de um dia, por influência do império que vinha se fortificando no Oriente Antigo. A Babilônia, por volta do século VII a.C., se estabilizara como império hegemônico, influenciando a região do Levante Sul antes mesmo de invadi-la. Nesse caso, nos mostram que além de reconhecer a estrutura social no interior de Judá, também reconheciam o que estava ocorrendo ao redor do Oriente Antigo. Quando, ao invés de deliberar algo indefinido como “interditar”, algo vago num período qualquer com o termo *šābāt*, passam a utilizar um *dagesh*, construindo o termo *šābbāt*. Foi uma evolução na terminologia hebraica influenciada pelo diálogo com os povos vizinhos. Ressalta-se, nesse detalhe, que Norbert Lohfink é um dos que discute a chegada dessa terminologia em Judá, não admitindo que ela existia lá antes do exílio babilônico. Norbert Lohfink aponta *šābbāt* como diferença entre o que futuramente virou a parênese de Deuteronômio 5,12-15 e o restante do centro do livro de Deuteronômio, pois a palavra não se encontra em nenhuma outra palavra nos textos do livro (Almeida, 2007, p. 85-87)

Ao considerar-se a afirmativa de Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer e de Fábio Py Murta de Almeida, não é compreensível afirmar que a tradição do “descanso de um dia” estaria vinculada à época pré-surgimento de Israel e nem tampouco com a época persa, mas, sim, pontualmente, a tradição do descanso de um dia seria rascunhada na fixação da monarquia de Israel pela população camponesa palestina fixada politicamente no calendário, nos tempos babilônicos na região. Assim, pelas obras de Frank Crusemann (2003, p. 338-423), compreende-se que, durante a monarquia, o termo *shabbat* (o “dia de descanso”) ainda não era reconhecido socialmente, mas apenas a ação de “descansar”, caracterizada politicamente no verbo *shabat*. Uma curiosidade sobre a diferença gramatical: ela seria demarcada apenas pela pontuação hebraica chamada de *daguesh* (Alt, 1999, p. 46). Na verdade, o *daguesh* é um ponto colocado no interior de uma consoante hebraica que, na transliteração, dobra a consoante e que, por vezes, dentro do hebraísmo, altera o significado das palavras.<sup>11</sup>

Quem faz as mesmas indicações que a linha de Frank Crusemann sobre os vínculos do substantivo *shabbat* com a construção verbal “descansarás” *shabat* é o hebraísta William Gesenius – sendo, por isso, citado até pelo próprio Frank Crusemann, autor (1995, p.46) o qual demarca que, na dinâmica do *shabbat*, houve “ampliações (...) relacionadas à crescente importância da instituição do sábado na época exílica e mais tarde”. Portanto, a partir da

pesquisa histórico-social das leis da Bíblia hebraica de Frank Crusemann<sup>12</sup>, a inovação na esfera do poder reconhecida na literatura como o *shabbat* faz parte da nova forma de compreender a vida durante os tempos do exílio babilônico dos povos que permaneceram na terra do Levante Sul durante o período de influência neobabilônica na região, embora se reconheça que, posteriormente, este material fora lido e revisto na época persa (Lohfink, 1995, p. 17-32) pelos judeus da *golah*, que tinham pretensões de restabelecer o Templo de Jerusalém como centro da vida do pós-exílio persa.

Por fim, partindo-se do pressuposto político de Rémond, quando aponta novos parâmetros da pesquisa política, não a partir dos grupos socialmente assentados como descrevia a História Política Tradicional, mas, com os subordinados, “separar um dia” para não serviço passa a ser uma demarcação político-social da memória<sup>13</sup> dos grupos da palestina (subordinados ao império) durante o exílio babilônico que constroem o *shabbat*. Uma ação política<sup>14</sup> estabelecida pelo relembrar do passado visto nos textos de Êxodo 34 e 23, junto ao calendário babilônico e possibilitada pelas brechas legais sociais (paralisações) desenvolvidas no âmago do Império Neobabilônico.

Por conta dessas afirmações, seguem alguns apontamentos em maiores detalhes.

### **3. Questões preliminares abertas a partir do campo bíblico-político sobre o *shabbat*:**

#### 3.1. O ócio rural com conotação político-social?

Como já dito, o *shabbat* é o dia de descanso no calendário semanal alocado no calendário das comunidades de judeus da palestina após o cronograma de “seis dias de trabalho”, para que “se separe um dia para o ócio”. Tal “dia de descanso” seria estruturado mediante a semana, formando uma inovação social produzida pelos povos que habitavam o Levante Sul durante o período Neobabilônico (587-540 AEC – Crusemann, 1995, p. 46). Importante é destacar que isso só é possível metodologicamente pelas percepções políticas de René Rémond<sup>15</sup>, quando indica que outros grupos (que não as elites) poderiam participar articulando ações políticas.

Portanto, compreende-se o “descanso de um dia” como uma proposta dos grupos exilados no império Neobabilônico, distantes do poder das cidades da Babilônia, que buscam mecanismos para apaziguar o impacto da dominação babilônica sob a memória dos palestinos (Pollack, 1998, p. 11). Ideia esta desvinculada do sagrado, articulada principalmente pelos setores que o compõe: camponeses trabalhadores da palestina neste período (Noth, 1948, p. 18-39).

### 3.2. O ócio uma inovação da memória judaíta e/ou da política babilônica?

Nesse tom, o *shabbat* seria uma proposta no período do exílio, que considera o histórico do povo judaíta, articulando sua memória, seu passado. Para tocar o imaginário político da época, cita-se a ideia de memória utilizada por Michel Pollack (1998, p. 109), quando escreve que “*as culturas localizam imagens do passado em locais específicos*”. Portanto, pode-se “lembrar” do passado a partir do exílio para que, então, responda-se sobre os novos elementos na sociedade do Levante Sul.

A partir de Michel Pollack, entende-se que o “*próprio ato de lembrar pode ser caracterizado pelo envolvimento na interação de imagens específicas, formuladas no presente, em contextos associados*” (Pollack, 1998, p. 109). O ato de “paralisar o trabalho” em um dia pode ter ocorrido pelo reconhecimento político dos povos no exílio mediante o frasco da memória do passado pelos fragmentos de textos de Êxodo 23, 12 e Êxodo 34,21.

### 3.3. O ócio no poder Neobabilônico?

Tratando-se da cultura política do shabbat na sociedade Neobabilônica, a sua utilização como “dia de descanso” devia ocorrer em algumas partes geográficas do império. Concordando com isso, Ciro Cardoso (2003, p. 13-65) escreve das paralisações do serviço e até as fugas que poderiam ocorrer no império mediante o quadro de fome e de miséria da população. Essa deveria ser a situação político-social na palestina após a passagem de Nabucodonozor (imperador babilônico) em 587 AEC, que queimou as plantações, retirou populações dos locais, fechou pontos de águas e arriou rios na região.

Entende-se que, na verdade, a construção política do *shabbat* não seria reconhecida pelas elites do império Neobabilônico; isso porque, pela destruição

das cidades palestinas na passagem de Nabucodonozor, as comunidades de Judá não se organizaram em forma de cidade, o que dificultava o controle na arrecadação do império (Cardoso, Bouzon e Tunes, 1999, p. 143-156). A formação do Levante Sul entre 587-540 AEC se dava por famílias camponesas. Assim, o separar o “dia de descanso” em seu calendário era importante tanto pela falta de condições de vida na região, quanto pelas indicações internas no Império Neobabilônico que os permitia paralisações em situações extremas, o que levava parte da população camponesa em busca por trabalho em regiões próximas para apaziguar a falta de condições materiais de vida (Finkelstein e Silberman, 2003, p. 409-415), obrigando-os a trabalhar como trabalhadores temporários.

### **Considerações finais dos pontos preliminares**

Para finalizar essas primeiras sinalizações, é relevante pontuar novamente que, com este texto, buscou-se promover duas espécies de diálogo. Primeiro, o diálogo entre os elementos da História Antiga Neobabilônica e os trabalhos (teológicos) da exegese bíblica; segundo, o diálogo dessas duas cadeiras da antiguidade com a disciplina da Nova História Política pelos trabalhos de René Remond (2005, p. 23-89) e de Jacques Julliard (1967, p. 181-193). Assim, findando esse trabalho embrionário, visou-se permear como os conteúdos do ramo bíblico podem ser vistos de outra forma a partir de novas metodologias das ciências históricas. Destaca-se, desta forma, a importância da produção de trabalhos com autores relacionados à História Política que avistam novos autores políticos com pertença de grupos alternativos nos estamentos sociais, indicando como pode ter se alocado o *shabbat* no contexto do Império Neobabilônico.

Propôs-se, então – e quem sabe –, uma nova compreensão para o aprofundamento de uma nova disciplina que tem a frutificar, a História Política da Antiguidade Bíblica, antes relacionada apenas aos reis, governantes e aristocracias nos trabalhos de Henri Cazelles (1999, p. 34-150), e que, pelos trabalhos no ramo bíblico de Frank Crusemann (2003, p. 343-444) e de Rainer Kessler (2010, p. 210-256), podem ser contemplados e desenvolvidos nos outros grupos sociais relacionados também à esfera do poder. A intenção é a de que o trabalho sirva para iniciar um diálogo que fomente esta nova área de História Política da Antiguidade Bíblica, seguimento propício para novas pesquisas

interdisciplinares, da mesma forma que o ‘pai’ das ciências sociais, Karl Marx (2013, p.324-356), entende as ciências e as humanidades.

### Referências bibliográficas

ALMEIDA, Fábio Py Murta. *Uma ecologia refém do poder econômico*. Leitura sócio-econômica de Deuteronomio 5,12-15. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião), UMESP, São Bernardo do Campo, 2007, 149p.

ALT, Albrecht, *A terra prometida*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BLENKINSOPP, Joseph. *A History of Prophecy in Israel*. Louisville: John Knox Press, 1996.

BLENKINSOPP, Joseph. *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. New York: Doubleday, 1992.

BORDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Graal, 2001, 567p.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 2007, 327p.

CARDOSO, Ciro. *Trabalho compulsório na antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Graal, 2003, 163p.

CARDOSO, Ciro; BOUZON, Emanuel; TUNES, Cassio. *Modo de produção asiático: nova visita a um velho conceito*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

CARDOSO, Ciro. História e poder: uma nova história política?. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo, *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 2012, p.37-51.

CAZALLES, Henri. *História política de Israel*. São Paulo: Paulus, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2008.

CRUSEMANN, Frank. *Preservação da liberdade: o decálogo numa perspectiva histórico social*. São Leopoldo: Sinodal, 1999, 86p.

CRUSEMANN, Frank. *A Tora: teologia e história social da lei no Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2003, 505p.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 221p.

FALCON, Francisco. História e poder. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.61-89.

FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003, 546p.

GARELI, Paul e SAUNERON, Serge. *El trabajo bajo los primeros estados*. Barcelona: Grijalbo, 1974.

JULLIARD, Jacques. A política. In: GOFF, Jaques; NORA, Pierre (org). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p.181-193.

KESSLER, Rainer. *História social do Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2010, 451p.

- LIVERANI, Mario. *Oltre la Bibbia: storia antica di Israele*. Bari: Lautence, 2003, 406p.
- LOHFINK, Norbert. Zur Dekalogfassung von Dt 5. In: *Biblische Zeitschrift* 9, 1965, p.17-32.
- LOHFINK, Norbert. Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung. In: *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände*, n° 20, 1995, p.332-430.
- MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.
- MOTTA, Márcia Menezes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo, *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 2012, p.21-36.
- NOTH, Martin. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.
- POLLACK, Michel. Memória, Esquecimento e silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1998, p.3-15.
- POZZER, Kátia. Monumento, mito e história: revisitando a Torre de Babel. In: *Ciclo de Debates em História Antiga*, v.1, 2007, p.1-12.
- PRICHARD, James B. *Ancient Near East texts relating to the Old Testament: third edition with supplement*. Nova Jersey: Pricenton University Press, 1969, 710p.
- PURY, Albert (org.). *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 1996, 323p.
- REDE, Marcelo. *Aspectos simbólicos da cultura jurídica na Mesopotâmia*. Minas Gerais, Verne, 2006, p.28-40.
- REDE, Marcelo. *Família e patrimônio na Antiga Mesopotâmia*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007, 317p.
- RÉMOND, René. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni R.. *Tempos de graça*. São Leopoldo e São Paulo: Cebi, Sinodal e Paulus, 1999.
- SCHWANTES, Milton. *Breve historia de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 94p.
- SKA, Jean Louis. *Introdução à Leitura do Pentateuco*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, 299p.
- VAX, Roland. *As instituições do Antigo Israel*. São Paulo: Teológica, 2007.
- WELHAUSEN, Julius, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. New York, Meridian Books, 1957.
- ZEVIT, Ziony. Three Debates about Bible and Archaeology. In: *Biblica* 83, Roma, 2002, p.1-27.

---

<sup>1</sup> Rémond (2005, p.35) escreve, sobre os efeitos dos Annales, que “*não existe história mais total que a participação na vida política*” e, ainda, que “*só a história, e a mais longa, explica os comportamentos das microsociedades que se fundem na sociedade global*”, terminologias que indicam o impacto dos Annales.

<sup>2</sup> Falcon afirma que a Nova História Política parte dos “contatos com a ciência política, com a sociologia, a linguística e a antropologia que também frutificaram, resultando no desenvolvimento de trabalhos sobre a sociabilidade, a história da cultura política e em análises de discursos”. Na indicação de Falcon, a “tentativa de redefinir o político, na sua realidade e especificidade, entram em jogo a noção de social e o conceito de representação” (Falcon, 1997, p. 61-89).

<sup>3</sup> Falcon destaca a escrita e a própria linguística junto à Nova História Política. Assim, Rémond escreve “A linguística orientou a pesquisa para a análise do discurso, redobrou a interesse tradicional que os historiadores tinham pela leitura dos textos, supõe-se, exprimem intenções ou, ao contrário, as traem e visam a dissimular os projetos ou discordâncias; também forneceu métodos de tratamento e interpretação”, (Rémond, 2005, p. 30).

<sup>4</sup> Compreendemos como análise semiológica tudo que “estuda os diferentes sistemas de signos e símbolos que constituem as múltiplas e diferentes formas de comunicação. O desenvolvimento da semiologia conduziu à ideia de que signos e símbolos são ações e práticas sócio-históricas, isto é, estão referidos às relações sociais e às suas condições históricas, cada sociedade e cada cultura constituindo-se como um sistema que integra e totaliza vários subsistemas de signos e símbolos (linguagem, arte, religião, instituições sociais e políticas, costumes, etc.)”, (Chauí, 2008, p. 323; Kessler, 2010, p. 18-32).

<sup>5</sup> Em meu mestrado, desenvolvi como ocorreu a construção do texto de Deuteronômio 5,12-15 (o shabbat de Deuteronomio 5) entre as pessoas (sociais) do pré-exílio. Para tanto, identificou-se que os responsáveis mais diretos pelo texto foram os anciãos do portão, o povo da terra e os sacerdotes do tribunal do Templo de Jerusalém. Vide “Compreendemos que Deuteronômio 5,12-15 teria sido formado diante da aplicação da coalizão inicialmente entre os anciãos e o povo da terra, que deve ter levado posteriormente aos sacerdotes do tribunal do Templo de Jerusalém. Então, neste ensino temos à frente interesses do povo da terra, em diálogo com os influentes dos portões das cidades de Judá: os anciãos do portão, e com os sacerdotes do Templo. Grupos com técnicas de escrita para a mobilização social sem igual no fim do pré-exílio judaíta”, (Almeida, 2007, p. 71-115).

<sup>6</sup> Compreendemos como análise semiológica tudo que “estuda os diferentes sistemas de signos e símbolos que constituem as múltiplas e diferentes formas de comunicação. O desenvolvimento da semiologia conduziu à ideia de que signos e símbolos são ações e práticas sócio-históricas, isto é, estão referidos às relações sociais e às suas condições históricas, cada sociedade e cada cultura constituindo-se como um sistema que integra e totaliza vários subsistemas de signos e símbolos (linguagem, arte, religião, instituições sociais e políticas, costumes, etc.)” (Chauí, 2008, p. 323).

<sup>7</sup> Compreende-se como local político, o que Rémond indica como o “espaço entre o problema e o discurso que se situa a mediação política, e esta é a obra das forças políticas, que tem uma das funções primordiais precisamente articular, na linguagem que lhes é própria, as necessidades ou as aspirações, mais ou menos confusas das populações” (Rémond, 2005, p. 45).

<sup>8</sup> Marieta de Moraes Ferreira escreve, comentando a obra de René Rémond: a “Nova História Política (...) ao se ocupar do estudo e da participação na vida política (...) integra todos os atores, mesmo os mais modestos, perdendo assim o caráter elitista e individualista e elegendo as massas como seu objeto central” (Rémond, 2005, p. 7).

<sup>9</sup> A questão da produção da fonte sacerdotal dos textos da *Torah* e do fechamento dela: Ribeiro, *Cosmogonia da criação do templo*. Para descrição do que seria a Fonte P, vide Joseph Blenkinsopp (1992, p. 23), recordando as passagens de *Êxodo* referentes à construção do tabernáculo no deserto, arremata: “é uma das diversas indicações do paralelismo entre construção de mundo e construção de santuário”. Quando Joseph Blenkinsopp explica pelo acesso da ‘crítica das fontes’ que a *Torah* seria formado pelas fontes originárias bíblicas que seriam: J (*javista*, do século X a.C.), P (*sacerdotal*, dos séculos VI-V a.C.), D (*deuteronomista*, do século VII a.C.) e E (*eloista*, do século IX a.C.).

<sup>10</sup> *Golah* é a expressão hebraica para referir-se ao grupo de judeus exilados na Babilônia, agora libertos por Ciro, rei dos persas, mas que retornam para Jerusalém, (Liverani, 2003, p. 234).

<sup>11</sup> Sobre os recursos da língua hebraica e suas proposições gramaticais: Kelley (1998, p. 13-34). É interessante que se destaque que as diferenças nas estratégias dos discursos não são apenas simples construções gramaticais, mas, sim, que toda mudança de discurso tem uma formulação política, como escreve Rémond (2005, p. 316-317).

<sup>12</sup> Crusemann (1995, p. 49). Conforme se destacou no texto: “O início e o crescimento dos caracteres do texto de Deuteronômio 5,12-15 teria decorrido nos preâmbulos do VII a.C., indo até o exílio babilônico, por volta do século VI a.C. (...) Portanto, buscamos um fragmento de texto relacionado com

---

*as políticas do reinado de Josias, no qual responde-se às discussões das tecnologias e das leis que visam balancear homem e natureza naquelas roças*”, (Almeida, 2007, p. 71).

<sup>13</sup> O conceito de memória que privilegia a “*análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, (...) ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõe à “Memória oficial”, no caso, a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade*”, (Pollack, 1998, p. 5-6; Motta, 2012, p. 21-32).

<sup>14</sup> Sobre a composição política e sua envergadura junto à memória social de uma comunidade/estrutura social vide o que Rémond, escreve: “*abraçando os grandes números, trabalhando na duração, apoderando-se dos fenômenos globais, procurando nas profundezas das memórias coletivas, ou do inconsciente as raízes das convicções e as origens dos comportamentos, a história política descreveu uma revolução completa.*” (Rémond, 2005 p. 36).

<sup>15</sup> Quando indica que a História Política não deveria ser relacionada somente aos grupos das elites, mas também poderia ser considerada junto às massas, (Rémond, 2005, p. 13-67; Julliard, 1976, p. 181-193).

Recebido em 26/04/2014, revisado em 21/08/2014, aceito para publicação em 26/09/2014.